



Cahiers de la Méditerranée

79 | 2009
Les Morisques

Marginaux parmi les marginaux. Enfants, femmes et esclaves morisques en Nouvelle-Castille

Francisco J. Moreno Díaz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4914>
ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2009
Pagination : 131-153
ISBN : 2914561490
ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Francisco J. Moreno Díaz, « Marginaux parmi les marginaux. Enfants, femmes et esclaves morisques en Nouvelle-Castille », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 79 | 2009, mis en ligne le 16 juin 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4914>

Marginaux parmi les marginaux. Enfants, femmes et esclaves morisques en Nouvelle-Castille¹

Francisco J. MORENO DÍAZ

Redime al cautivo con tus bienes; aconseja al huérfano
y a la viuda, pues así te asemejarás a tu Señor :
*« Procura también guardarte
de allegar a tu tesoro
lo de huérfanos pupilos,
que, al fin, es tristeza y lloro ;
y, si lo contrario hicieres,
se te exigirá cuenta,
allí do solo estarás,
y solitario en tu fuesa »*²

On a souvent analysé la communauté morisque comme un groupe monolithique. Une telle vision, héritée de l'époque moderne et érigée comme unique et inamovible tout au long du XIX^e siècle, s'est principalement nourrie sur l'idée que le nouveau-chrétien, par sa condition même, était toujours resté en marge de la société à laquelle il voulait s'intégrer. C'était là un point de vue profondément marqué par des facteurs d'ordre idéologique : la société castillane, dominante, imposait la vision du groupe morisque comme celle d'un ensemble dont les membres avaient toujours été associés aux couches les plus basses de la société. Cette idée se voyait renforcée du fait de l'impossibilité pour les nouveaux-chrétiens d'accéder à l'état clérical ou de faire partie des corps intermédiaires de la société castillane. Heureusement, la publication d'études régionales et locales

1. Traduit de l'espagnol par Ana Álvarez Pérez, C. Palmiste et G. Debrulle. Revu par M. Ghazali. Cet article s'insère dans le projet de recherche du ministère de la Science et de l'Innovation du gouvernement espagnol, auquel participe l'auteur, Francisco J. Moreno Díaz, et qui s'intitule : « La Monarchie Universelle, Hispanique ou Catholique. Un retour sur la culture politique des élites hispaniques entre les règnes de Philippe III et de Philippe IV » (Réf. : HUM2006-127779-Co3-03).
2. « Rachète le captif avec tes biens ; conseille l'orphelin et la veuve, car ainsi tu ressembleras à ton Seigneur : "Fais en sorte aussi de te garder d'ajouter à tes biens ceux des orphelins, tes pupilles, car à la fin cela ne t'apportera que tristesse et pleurs ; et, si tu fais le contraire, on exigera de toi des comptes, là où tu seras seul et solitaire dans ta tombe". », XXVIII^e Commandement de la Loi Musulmane, cité par Pedro Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, D. Cabanelas (dir.), Grenade, Université de Grenade, 1990, p. 12. Longás tire l'information du *Breviario Sunní*, publié dans le *Memorial Histórico Español*, extrait des *Manuscritos aljamiados* de la collection de D. Pascual de Gayangos.

a permis d'abandonner cette thèse, tant et si bien qu'aujourd'hui on admet d'un commun accord que, même si la « société morisque » n'avait pas une stratification nettement perceptible, elle présentait différents niveaux de richesse.

Ces recherches ont également dévoilé qu'à l'intérieur de cette complexe communauté coexistaient divers degrés d'intégration, différentes manières de penser le fait religieux, plusieurs façons d'appréhender les relations avec le reste de la société, voire plusieurs choix au moment d'affronter la pression exercée par les vieux-chrétiens. Cette pression est très facile à déceler à travers la législation élaborée par l'État et l'Église pour surveiller et contrôler cette minorité : procès judiciaires et inquisitoriaux intentés à ces nouveaux-chrétiens, documents de type économique où l'on perçoit facilement une certaine oppression exercée sur leur travail et sur la fiscalité qui retombait sur eux.

D'autre part, bien que tous les membres de cette minorité aient subi cette pression, il n'en est pas moins vrai qu'elle apparaît clairement dans les témoignages de ceux qui appartenaient aux couches les plus vulnérables. C'est avec eux que le reste de la minorité morisque établit un système d'actions, complexe et intéressant, visant à mitiger cette position de subordination. Et c'est à travers eux que se manifeste de la façon la plus éclatante la solidarité que certains morisques eurent avec d'autres. C'est à cette question que nous nous intéresserons ici, tout au long des pages qui suivent, mais nous essaierons également de voir si cette défense servit uniquement à améliorer la vie des plus défavorisés, ou si, au contraire, elle put s'ériger en outil utilisé par la minorité elle-même pour essayer de trouver une certaine cohésion et fermer la porte à toute tentative d'intégration, d'acculturation et de conversion de ses membres de la part des vieux-chrétiens.

La rédemption d'esclaves comme « miroir de la solidarité »

Le rachat ou rédemption d'esclaves fut l'une des manifestations les plus importantes de ce désir de solidarité. À ce propos, malgré de nombreux travaux déjà réalisés sur diverses régions, nous ne disposons pas encore d'une étude d'envergure pour l'ensemble de la Castille³. À la différence de l'Andalousie et du Levant de la péninsule Ibérique, l'esclavage des morisques ne fut pas important en Nouvelle-Castille⁴. Ce phénomène ne se développa de façon palpable que dans les régions proches du royaume de Grenade (notamment à Cordoue, Jaén et Murcia), dans la mesure où, comme l'indique Juan Aranda Doncel, ce sont les soldats qui, ayant participé eux-mêmes à la guerre des Alpujarras, vendaient comme esclaves leurs prisonniers avant de rentrer dans leurs foyers. Tant ceux qui étaient originaires de

3. Pour plus d'information voir l'article en ligne d'Alessandro Stella, qui donne plus de 200 références bibliographiques à propos du phénomène de l'esclavage dans le monde, et plus précisément dans la péninsule Ibérique. A. Stella, « Bibliographie choisie sur l'esclavage », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Bibliografías*, 2005, [En ligne] ; mis en ligne le 8 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index492.html>. Consulté le 24 mars 2009.

4. Juan Aranda Doncel parle d'une « entité numérique peu abondante » et vérifie que cette situation était aussi partagée en Vieille-Castille et en Estrémadure, à l'exception de l'évêché de Badajoz, où l'on avait décelé d'importants groupes d'esclaves. J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Cordoue, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984, p. 136.

ces régions-là, que ceux qui étaient de Castille, tous se délestaient de leur « marchandise » avant de retourner chez eux⁵.

Ainsi, il semble que le phénomène de l'esclavage des morisques puisse être examiné dans un contexte circonscrit dans l'espace et le temps. En premier lieu, tout indique qu'il diminue quand on se déplace du sud vers le nord ; en deuxième lieu, et pour compléter cette information, on peut dire, comme l'indique Rafael Benítez Sánchez-Blanco, que cette pratique a diminué à partir de 1580⁶.

Cette dernière variable est spécialement visible en Nouvelle-Castille, car c'est à ce moment-là que les accords de manumission, les achats de liberté, les rédemptions et les décisions de justice en faveur des esclaves morisques commencent à devenir fréquents. Néanmoins, les données que nous possédons ne sont pas aussi nombreuses qu'on aurait pu l'espérer. Elles s'avèrent parfois même peu éclairantes, même si elles permettent de corroborer une situation assez semblable à celle observée dans les territoires voisins.

Juan Aranda Doncel a été l'un des historiens qui s'est intéressé le plus à la question⁷. En effet, son travail nous montre la voie à suivre pour le cas de la Manche, car, bien qu'en Nouvelle-Castille le phénomène ait été moins important qu'en Andalousie, on a pu observer que le schéma qu'il propose correspond parfaitement à ce que nous avons observé pour notre région. Comme l'a souligné Rafael Benítez, ce schéma repose sur plusieurs fondements : l'importance des enfants morisques dans la complexité de ce phénomène après 1570, le recours aux tribunaux pour essayer d'échapper à cette situation, et, finalement, la solidarité interne manifestée par le groupe morisque lui-même par rapport à cette question⁸.

La documentation dont nous disposons pour notre champ d'étude remonte à la guerre des Alpujarras, car, avant ce conflit, il y a tellement peu de données sur l'esclavage qu'on ne peut rien apprendre. Durant la guerre, et surtout après, tous les morisques ayant participé au conflit, soit en tant que membres actifs des insurgés, soit comme simples habitants des localités prises après un siège, furent réduits en esclavage.

Malheureusement, contrairement à d'autres territoires, les sources dont nous disposons pour la Manche sont insuffisantes et ne fournissent pas assez d'informations pour que nous puissions calculer le nombre d'esclaves morisques qui vécut dans cette région. D'ailleurs, les recensements de morisques vivant sur les terres de la Manche ne rendent compte que très rarement de l'arrivée d'esclaves, soit parce qu'il n'y en avait pas, soit parce qu'à cause de leur condition, ils étaient toujours exclus des listes fiscales.

5. *Ibid.*, p. 134. Cet avis est très semblable à celui de Carlos Javier Garrido García, qui a démontré pour le cas de Guadix comment la plupart de ces esclaves ont été « exportés » vers d'autres régions. Voir C. J. Garrido García, « La esclavitud en el reino de Granada y la rebelión de los moriscos. El caso de la diócesis de Guadix : el papel del estamento eclesiástico », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Islam*, n° 49, 2000, p. 45-88, p. 57.

6. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « El destino de los moriscos vencidos », Manuel Barrios Aguilera (éd.), *Historia del Reino de Granada*. Tome II : *la época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Grenade, Université de Grenade, 'El Legado Andalusi', 2000, p. 595.

7. J. Aranda Doncel, *op. cit.*, notamment p. 125-173.

8. R. Benítez Sánchez-Blanco, « El destino... », art. cit, p. 594-595.

Tout au plus, ce que l'on observe c'est l'arrivée et l'installation d'enfants dans certaines localités, comme à Alcázar, où l'on nous dit qu'une petite morisque fut placée contre rémunération (« *a soldada* », c'est-à-dire contre paiement de gages) chez un dénommé Palomeque⁹. À Ciudad Real également, dans la lettre envoyée à Madrid à propos des Grenadins arrivés après la guerre, le corregidor informait qu'il s'était rendu dans toutes les maisons de morisques de la ville : au total environ 3 000 nouveaux habitants¹⁰. Cependant, dans ce cas précis, ce qui nous intéresse est le fait que le corregidor, en dehors de la description minutieuse de chacun des morisques installés dans la ville (le relevé est nominal), faisait savoir qu'il y avait « aussi quelques filles et garçons placés contre paiement de gages » et que « parmi elles, il y en avait certaines qui avaient été remises par leurs parents de leur propre gré, mais que pour d'autres, c'était l'ancien corregidor qui les avait données aux habitants de cette ville pour les mettre à leur service »¹¹.

En principe, rien n'est dit sur le fait que ces jeunes filles et jeunes garçons (« *mozas y muchachos* ») furent pris comme esclaves ou tout simplement accueillis par des vieux-chrétiens. En fait, tout semble indiquer que c'est cette dernière hypothèse la plus plausible, et par conséquent ce type de données n'a pas d'intérêt par rapport à la question de l'esclavage. Cependant, comme nous aurons l'occasion de le voir, la situation de ces enfants, confiés aux bons soins de certaines personnes (« *encomendados* »), entraîna de nombreux problèmes aux autorités dans les années suivantes, car beaucoup d'entre eux furent soumis à un esclavage plus ou moins effectif.

La Monarchie, consciente de ce problème, s'empessa de légiférer sur la question, en vue d'en finir avec les abus qui pouvaient découler de cet état de choses. Le cadre légal qui organisait la traite et la possession d'esclaves morisques fut institué tout au long de l'été de 1572, dans un premier temps par le biais de la provision royale du 20 juillet, qui en autorisait la propriété ; et quelques jours plus tard, le 30 juillet, par le biais de ce qu'on a appelé la « Pragmatique des enfants mineurs ». Cette dernière, incluse et ratifiée dans la très connue Pragmatique du 6 octobre 1572, établit que tout prisonnier de guerre âgé de plus de dix ans et demi pour les garçons et de neuf ans et demi pour les filles pouvait être possédé en tant qu'esclave. Par contre, ceux qui étaient mineurs au moment d'être faits prisonniers étaient considérés comme libres, bien qu'on admît :

[...] qu'ils pourraient être sortis et emmenés en dehors dudit royaume de Grenade, donnés et remis à des personnes au service desquelles ils resteraient jusqu'à l'âge de vingt ans, afin d'être instruits, de recevoir un enseignement et d'être chrétiennement élevés¹².

9. Archivos Generales de Simancas (AGS), Cámara de Castilla (CC), leg. 2162, f. 2, le 25 mars 1571.

10. Voir résumé des données dans Francisco J. Moreno Díaz, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, p. 119, tableau 16.

11. « asy mismo ay alguna cantidad de moças y muchachos puestos a soldada » [y que] « ay alguna parte dellas que las an dado para ello sus padres de voluntad y otras que el Corregidor pasado las dio a vezinos desta ciudad para que sirviesen ». AGS, CC, leg. 2162, f. 18, le 28 mars 1571.

12. « pudiessen ser sacados y lleuados a otra partes fuera del dicho reyno de Granada, y dados y

Cette précision n'était pas inutile, car d'après les autorités et en accord avec les plaintes des morisques, le chaos provoqué par la guerre avait fait que beaucoup d'enfants en bas âge « avaient été blessés, vendus et mis en esclavage ». La Couronne ne semblait pas disposée à tolérer une telle situation.

Parfois, cette pratique était non seulement illégale, mais de toute évidence injuste et même cruelle. Des pressions, des subornations et des irrégularités ont toujours existé dans ces premiers temps, et ont été commises par des personnes dont la réputation était sans tache, du moins en principe. Par exemple, Sebastián Manjón, vieux-chrétien de Villacarrillo (aujourd'hui dans la province de Jaén) qui, profitant de la confusion créée par la guerre, prit comme esclave le petit Juan Mayoral, fils de Mari López, une Grenadine résidente à El Toboso¹³.

L'affaire ne s'arrêta pas là. D'ailleurs, nous la connaissons grâce au procès intenté par la mère de l'enfant, qui n'hésita pas à demander la protection des tribunaux du Roi. Mari López était sûre de ce qu'elle voulait. Elle savait qu'après la guerre, son fils avait été fait prisonnier ; elle savait aussi que les commissaires du Roi l'avaient déclaré libre puisque l'enfant était âgé de moins de dix ans au moment des faits. Elle savait, enfin, que Manjón avait violé la Pragmatique de juillet 1572, et qu'en plus, pour contourner une possible intervention du Roi,

il l'avait caché dans le village de Beas et l'avait remis entre les mains du sacristain Diego López pour éviter qu'il fût inscrit sur la liste de ceux qui devaient être libérés¹⁴.

De tels cas durent être fréquents, notamment pendant les premières années, et on essaya de trouver une solution de plusieurs manières. La fuite fut l'une d'elles. C'est cette voie que choisit un dénommé Garci Albéitar en s'enfuyant de Cordoue où il vivait comme esclave d'Alonso de Guzmán, vieux-chrétien de la ville¹⁵. À trente-cinq ans, et après être resté captif pendant cinq ou six ans¹⁶, le morisque s'établit à Ocaña, où il tenta de s'engager en montrant au greffier de la ville une prétendue lettre d'affranchissement (*carta de libertad*). L'arrivée d'Alonso éveilla les soupçons de l'alguazil de la circonscription d'Ocaña, qui l'arrêta et réussit à démontrer qu'il s'était enfui. Après le procès, Garci fut condamné à recevoir

entregados a personas a quien sirviessen hasta tener edad de veynte años, para que pudiesen ser ynstruidos y enseñados y christianamente criados ». N.B. La majorité, en Castille, était à cet âge-là.

13. Sur la communauté morisque d'El Toboso, voir les travaux de María Ghazali : « L'Inquisition : un pouvoir au service d'une politique de répression et d'acculturation catholique. L'exemple d'El Toboso, village de la Manche », dans Jean-Pierre Sanchez (coord.), *L'Inquisition espagnole et la construction de la Monarchie confessionnelle. 1478-1561*, Paris, Éditions du Temps, 2002, p. 166-216 ; *El Toboso, village de la Manche (1554-1664)*, 2 vol., thèse de doctorat (dir. Louis Cardaillac), Université Paul Valéry-Montpellier III, juin 1989.

14. « escondió al dicho Juan Mayoral, mi hijo, en la villa de Beas y lo puso en poder de Diego López, sacristán de la dicha villa, para que no se escribiese ni pusiese con los demás en la dicha lista de los libertados », Archivos Provinciales de Toledo (APT), Protocolos Notariales (PN), leg. 1336, f. 356v-358r, le 19 mai 1589.

15. Le procès complet se trouve à l'Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (OM), Archivos Judiciales de Toledo (AJT), leg. 3669.

16. *Ibid.*, f. 12 r.

cent coups de fouet et à subir publiquement ces humiliations, avant d'être obligé de retourner en Andalousie.

Cette stratégie ne semblait pas être la plus appropriée, et elle était loin d'être celle qui s'avérerait la plus concluante. Dans ces cas-là, la Monarchie se montra toujours intransigeante. En fait, la condamnation était toujours facile à justifier d'un point de vue juridique, car, si le morisque réussissait à démontrer qu'il s'était enfui « pour de justes motifs », on pouvait toujours recourir au fait qu'il n'avait pas respecté les lois qui interdisaient de circuler sans la permission des autorités¹⁷.

Le recours aux tribunaux fut de loin la meilleure solution et celle qui offrait le plus de garantie. En effet, cette même Pragmatique, qui donnait un cadre légal à l'esclavage des Grenadins, reconnaissait aussi la possibilité pour les morisques de faire appel devant les juges, et ce dans deux cas. Dans le premier cas, pouvaient faire appel tous les morisques capturés en des lieux qui ne s'étaient pas révoltés, et à condition de ne pas avoir fait partie des troupes insurgées. Dans le deuxième cas, la marge d'action était plus ample et concernait directement les enfants, qui pouvaient faire appel s'ils avaient été mis en esclavage alors qu'ils n'avaient pas atteint l'âge prévu par la loi.

Ainsi, le Roi admettait que des abus étaient commis ; il voulut y mettre un terme et, en même temps, consciemment ou inconsciemment, il donna aux morisques les moyens légaux pour lutter pour leur liberté. Les morisques surent saisir ces minces opportunités que leur offrait le système.

Tous les cas que nous avons rencontrés, bien que très différents les uns des autres, nous permettent de dresser un modèle du plaignant et d'en établir les règles de comportement. Le modèle-type du protagoniste de ces « aventures judiciaires » est un morisque (ou une morisque), n'ayant jamais plus de vingt ou vingt-cinq ans, et qui, ayant vécu la guerre des Alpujarras, est devenu orphelin, a été capturé par des soldats chrétiens qui l'ont vendu comme esclave à des chrétiens, presque toujours à des soldats. Plus tard, et ce dans de nombreux cas, il est revendu à un tiers qui l'emmène en Castille et l'oblige à rester à son service, ou bien le revend à son tour. Durant sa vie d'esclave, le morisque est employé dans les tâches ménagères s'il est une femme, ou comme garçon laboureur, porteur, muletier, etc., s'il est un homme. C'est alors qu'il prend conscience des irrégularités de sa situation, et, à un moment donné, généralement encouragé par la résolution favorable d'autres cas similaires au sien, il entreprend des actions contre celui qui le retient illégalement. Parmi tant d'exemples, on peut citer le cas de Luis, esclave à Almagro¹⁸, ou encore celui d'Isabel de Saravia, qui nous raconte comment

à l'époque où je fus capturée, lors de la rébellion des morisques du royaume de Grenade, j'étais une enfant de moins de neuf ans et demi, et alors que j'étais libre

17. La Pragmatique du 6-X-1572 interdisait tout changement d'adresse sans l'autorisation royale et ne permettait que des mouvements temporaires, moyennant l'expédition de la « permission de mouvement » authentifiée par les autorités locales. Quiconque dérogeait à cette réglementation s'exposait à des peines qui allaient de cent coups de fouet et quatre ans de galères à la peine de mort. Curieusement, ceux qui étaient libres et qui étaient âgés entre dix ans et demi (neuf et demi, dans le cas des filles) et dix-sept ans pouvaient être faits esclaves.

18. AHN, OM, AJT, leg. 42169.

au vu de la Pragmatique de ces Royaumes, et malgré le fait que cela fut notoire, ledit Alonso de Madrid, dans le village de Valenzuela près d'Almagro, m'acheta pour une certaine somme de maravédís à Juan de Soto, habitant de ce village, qui passa écriture et lettre de vente; à ce titre, il m'a gardée comme esclave à son service pendant environ quatre ans à Madrid, jusqu'à ce que mes frères se mirent d'accord avec lui pour me racheter en lui remettant la somme qu'il avait donnée pour moi à Juan de Soto, et c'est ainsi que je pus recouvrer ma liberté et ne plus être soumise à la captivité¹⁹.

Beaucoup de jeunes nouveaux-chrétiens installés dans la Manche, dont nous savons qu'ils obtinrent leur lettre d'affranchissement après une sentence favorable du Conseil des Ordres militaires²⁰ ou de la Chancellerie²¹, ont dû se trouver dans cette situation. Parmi eux, nous trouvons le cas de Jerónimo, qui avait été capturé par les troupes chrétiennes, amené à Beas (aujourd'hui province de Jaén) et plus tard vendu à Gonzalo de Molina, laboureur d'Almagro, au service duquel il était encore en 1575, quand il fut jugé par l'Inquisition²²; ou encore celui d'Inés, qui poursuivit son maître par-devant la Chancellerie de Grenade²³. On pourrait citer aussi celui de Jerónima, prisonnière également pendant la guerre, et qui essaya d'obtenir sa lettre d'affranchissement en 1598, après avoir résidé à Cazorla (aujourd'hui dans la province de Jaén)²⁴. Tout laisse supposer qu'ils gagnèrent brillamment leurs procès. Mais ce n'était pas toujours le cas.

Parfois, après un procès long et compliqué, le morisque devait faire marche arrière. Citons l'histoire de Luis, qui, en 1582, intentait un procès à son maître, Marcos de Vivero. Son cas est complexe, mais très intéressant, car il nous montre que le morisque connaissait très bien les lois. Luis avait été fait prisonnier en 1569,

19. «al tienpo que me captivaron en el rrebelión de los moriscos del Reyno de Granada, yo era niña y era menor de nueve años y medio, siendo libre conforme a la premática destos Reynos; no obstante que lo dicho, fue notorio [que el] dicho Alonso de Madrid, en la villa de Valenzuela, vecina desta villa de Almagro, me compró de Juan de Soto, vezino desta villa, por cierta contía de maravedís de que él hizo escriptura y carta de venta; y con el dicho título me ha tenido por su esclava sirviéndole bien hasta que puede aver quatro años poco más o menos que estando con el dicho Madrid, entre los susodichos mis hermanos, se conzertaron y combinieron en esta manera que por los maravedís que por compra de mi avía dado al dicho Juan de Soto el dicho Alonso, me rescató y dio libertad y yo quedé libre y no sujeta a cautiverio», AHN, OM, AJT, leg. 43087.

20. [N.D.T.-E.] Le Conseil des Ordres militaires, créé en 1499, réglait les affaires d'administration et de justice des trois ordres militaires et religieux de Santiago, Calatrava et Alcántara, dont les rois d'Espagne étaient les grands-maîtres depuis 1523. Une bonne partie des terres de la Manche étant sous juridiction d'un ordre militaire, le Conseil des Ordres avait son mot à dire, notamment dans les procès en appel.

21. [N.D.T.-E.] Il y avait deux Chancelleries (ou cours de justice suprême d'appel) en Castille : l'une à Valladolid depuis 1486, qui étendait sa juridiction sur les territoires situés au nord du Tage; l'autre, établie dans un premier temps à Ciudad Real (1494) puis transférée à Grenade depuis 1505, qui avait compétence sur toute la partie sud du royaume, le Tage formant la frontière entre les deux juridictions. La Nouvelle-Castille et la Manche dépendaient donc de Grenade.

22. AHN, Inq., leg. 192-2, exp. 26.

23. Archivos de la Real Chancillería de Granada (ARCG), Registro del Sello (RS), leg. 6591, le 29 mai 1592.

24. ARCG, RS, leg. 6747, le 5 décembre 1598.

au cours de la guerre des Alpujarras, et plus tard il avait été vendu au propriétaire qu'il dénonçait, après avoir vécu des années avec lui. Pendant tout le procès, Luis essaya de démontrer qu'au moment de sa capture il avait moins de neuf ans et demi et que, la loi étant de son côté, malgré la somme que son maître avait payée pour lui, il n'était pas un vrai esclave mais tout simplement un « *niño encomendado* », c'est-à-dire un enfant que l'on remettait aux bons soins d'un chrétien pour qu'il l'élevât. Pourvu que le verdict fût favorable, une telle situation lui permettait de récupérer sa liberté sans plus de délai, car vers 1582 –date du début du procès – le morisque avait déjà 20 ans. Malheureusement, sa stratégie ne servit à rien, parce que son maître présenta devant le tribunal le document qui certifiait qu'il était esclave et que, quand il l'avait acheté, il avait plus de neuf ans et demi²⁵.

Dans de tels cas, la preuve qui faisait pencher la balance était l'habileté de l'esclave à faire un récit de son périple le plus fidèlement possible, de fournir de nombreux renseignements sur son âge, son origine, sa condition, etc. Bref, de construire un témoignage qui, plus que vrai, devait être vraisemblable.

Voyons un autre exemple. En 1584, Luis de Banegas, né à Mondéjar, a tenté d'obtenir une lettre d'affranchissement, en s'abritant aussi derrière sa minorité au moment où il fut fait prisonnier²⁶. Au cours de son procès, il chercha à démontrer que son achat avait été illégal et qu'il était systématiquement exploité par son maître, qui lui faisait fabriquer du savon à Ocaña. Pour ce faire, il alla jusqu'à présenter une dizaine de témoins, presque tous morisques. Quant à Miguel de León, son maître, il sut profiter de l'aversion que la société, en général, et les juges, en particulier, éprouvaient envers les nouveaux-chrétiens. En fait, dans sa plaidoirie finale, de León se présenta comme un homme correct, pieux et juste dans la façon de traiter son esclave. D'ailleurs, ses témoins, dont quelques-uns étaient morisques mais la majorité vieux-chrétiens « d'excellente condition et réputation » (« *de reputada condición* »), corroborèrent ses dires. Voilà sur quoi se fondait l'argumentation exposée par le propriétaire de l'esclave : ses témoins étaient de vieux-chrétiens, des sujets fidèles à Sa Majesté, face à ceux de l'esclave, des morisques, des personnes détestables, indignes et « à qui on ne peut ni doit donner aucun crédit ».

Ce type d'arguments n'était en aucun cas surprenant dans la Castille de l'époque. Le cas de Lucía de Aguilar est similaire à bien des égards. En 1571, la morisque arrivée alors depuis peu à La Solana (aujourd'hui dans la province de Ciudad Real), porta plainte contre quelques soldats qui avaient voulu abuser d'elle. L'avocat qui défendait les soldats déclara qu'ils « étaient d'honnêtes hommes et de bons chrétiens », tandis que la morisque et leurs témoins étaient « des gens vils et bas, de mauvais chrétiens à qui l'on ne doit donner foi ni crédit d'aucune sorte »²⁷. Comme on peut le constater, ce sont des mots très semblables à ceux

25. Contrat d'achat, signé à Baza le 4 avril 1569, où l'on disait explicitement que le petit Luis avait 12 ans. AHN, OM, AJT, leg. 42331.

26. AHN, OM, AJT, leg. 4142. Dans ce même procès, il y a aussi une information à propos d'une certaine Marie, autre esclave ayant appartenu au même Miguel de León, mais qui obtint une sentence favorable.

27. Le texte espagnol dit : « eran hombres honrados y buenos cristianos » ; « personas viles e vaxas y

que Miguel de León avait prononcé durant le procès contre son esclave. La différence entre les deux procès est qu'un tel argument ne fut pas convaincant dans le procès de Lucía de Aguilar, tandis qu'il le fut dans celui de l'esclave. Néanmoins, bien que cela nous ait détourné de notre analyse, il est important de remarquer que ces exemples nous montrent, non seulement des situations extrêmes, mais, et surtout, les préjugés qui entraient en jeu dès qu'on abordait la question des minorités, et que ces façons de penser avaient pénétré très profondément dans la société castillane du xvi^e siècle.

Les fuites et les procès constituèrent donc deux des moyens employés par les morisques pour tenter de mettre fin à leur esclavage. Il y en avait un troisième, beaucoup plus intéressant, quand cela s'avérait possible : la rançon ou rachat solidaire. Dans ce cas précis, l'ensemble de la minorité était concerné, bien que les acteurs fussent des personnages isolés, des membres de communautés diverses qui ne partageaient rien, ou presque, si ce n'est, évidemment, le fait d'être morisques. On pourrait dire que cette façon d'agir n'était même pas consciente, et il se peut que ceux qui le pensent soient dans le vrai. Cette aide qu'on offre (et qu'on reçoit) est personnelle ou communautaire, économique ou fiscale, religieuse ou civile, mais elle a toujours quelque chose en commun : elle prétend obtenir pour le malheureux ce que le fortuné possède déjà.

On pourrait débattre longuement sur cette question, et on ne trouverait probablement jamais la raison qui poussait les morisques à manifester un sentiment profond de solidarité à l'intérieur de leur groupe. On pourrait penser que les raisons qui motivaient le comportement des nouveaux-chrétiens étaient purement religieuses. La citation qui figure au début de cet article tendrait à appuyer cette idée. On pourrait aussi affirmer que cette cohésion s'est réalisée, non grâce à la religion, mais plutôt pour des raisons purement sociales : la conscience d'être un groupe opprimé liait leurs intérêts et servait de lien de cohésion. En tout cas, nous pensons que notre but ici n'est pas de trouver une réponse unique et sans équivoque à ces questions. D'autre part, nous ne croyons pas non plus qu'un seul facteur soit intervenu, mais plutôt qu'il y eut conjonction de plusieurs facteurs (pression fiscale, suspicion religieuse, mise à l'écart socioprofessionnelle, etc.).

Néanmoins, il n'y a pas de doute que le sentiment de solidarité, qui prévalait dans les relations entre les morisques, se reflétait en particulier dans le cas de rachat d'esclaves²⁸. Il y eut des parents qui avaient perdu des enfants et qui les retrouvèrent après la guerre quelque part ; des enfants qui, après de longues recherches, retrouvèrent leurs parents dans des conditions semblables aux leurs ; des frères, des oncles, des grands-parents, des membres de leur famille en général. Nous avons déjà analysé le cas de Mari López qui lutta avec ardeur pour racheter son fils. Nous savons aussi comment Andrés de Morales, enregistré sur la liste des

malas cristianas a las quales no se deba dar fee ni crédito alguno». Voir F. J. Moreno Díaz, *op. cit.*, p. 332. Le procès se trouve à l'AHN, OM, AJT, leg. 22054.

28. Sur cette question, voir les travaux de Aurelia Martín-Casares, «De la esclavitud a la libertad : las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI», *Sharq-al-Andalus*, n° 12, 1995, p. 197-212 ; de N. Cabrilla, *Almería morisca*, Grenade, Université de Grenade, 1989, spécialement p. 294 sq. ; et de J. Aranda Doncel, *op. cit.*, p.167 sq.

morisques de Séville, s'est rendu jusqu'à Alcaraz pour payer les 20 ducats du rachat de sa mère, María, âgée de 50 ans, esclave, depuis son arrivée dans la Manche, de María de Guerrero, une riche propriétaire²⁹.

En dehors de la famille, nous pouvons observer comment l'amitié, la proximité, le simple contact quotidien ont dû jouer aussi un rôle important dans ce jeu de la solidarité, dans lequel de nombreux morisques, courageusement, se sont investis pour résoudre le problème des autres. Hernando de Laso, morisque d'Alcaraz, en constitue un autre exemple. Il s'engagea par-devant notaire à payer la rançon de Leonor Pérez, la mère de Diego, son ami, associé, et parfois son garant³⁰. Ou encore l'exemple d'Isabel de Castilla et de Diego Ruiz, son gendre, qui, en 1581, offrirent de payer la rançon de María de Calleja, une parente éloignée, encore esclave dans la ville de Grenade³¹.

Comme nous pouvons donc le voir, la famille devient l'appui principal des morisques pour surmonter les obstacles rencontrés dans la société vieille-chrétienne. Elle constitue pour cela un des témoignages les plus importants de cette solidarité interne dont nous avons parlé. Néanmoins, cet esprit dépasse le cercle familial et va bien au-delà. Il n'est donc pas surprenant que les enfants aient été l'objet de toutes les attentions dans certains cas, et que beaucoup de morisques aient accordé un traitement préférentiel à la situation de certains d'entre eux. Juana Pineda en est un exemple : morisque de Ciudad Real, née à Padul, elle ordonna dans son testament que l'on remît une partie de l'argent obtenu de la vente de ses biens à María Fenández, morisque orpheline qui avait perdu ses parents pendant la guerre³².

Les autorités s'en aperçurent également. En effet, nous avons déjà observé comment les enfants et les jeunes furent l'objet, non seulement de la surveillance, mais aussi de l'attention (et de la compassion) des autorités castillanes. Citons encore un exemple. Peu après l'expulsion, le gouverneur depuis son marquisat de Villena s'adressait au monarque :

[...] il y a beaucoup de morisques mariés qui ont leurs femmes et leurs enfants enregistrés sur des listes de morisques en des endroits très différents ; on doit donner l'ordre de faire en sorte qu'ils soient réunis ; et que les enfants des veufs ou des veuves, de même que les orphelins et les orphelines, soient placés sur ordre d'un juge et qu'on leur donne un curateur. Il y a aussi des orphelins qui, bien qu'ils n'aient plus ni père ni mère, ont des frères et des sœurs mariés qui voudraient qu'on les leur donnent alléguant qu'ils peuvent les nourrir et les faire vivre ; il y a aussi des pauvres qui ne peuvent même pas subvenir à leurs besoins ; mais tous, aussi bien les uns que les autres voudraient qu'on les leur remette « afin de les tirer de chez nous »³³.

29. Archivos Provinciales de Albacete (APA), Protocolos Notariales (PN), leg. 133/3, f. 149r-150v, le 4 juin 1591. La libération était estimée à 60 ducats.

30. APA, PN, leg. 118/1, f. 208r, le 9 juin 1582.

31. Archivos Provinciales de Ciudad Real (APCR), PN, leg. 34/1, f. 28v, le 18 septembre 1581.

32. APCR, PN, leg. 30/3, f. 121r-121v, le 22 janvier 1576.

33. «ay muchos moriscos casados que tienen las mujeres y yjos en diferentes lugares alistados, que se deve dar orden cómo éstos se junten y que las biudas e biudos que tubieren yjos e así mismo que los que fueren güerfanos y güerfanas, los asienten a soldada por orden de la justiciã dándoles

Dans sa requête, Francisco Zapata, le représentant du Roi, insistait sur le fait que la détresse qui touchait beaucoup de ces orphelins pouvait être remédiée en donnant ces enfants à de vieux-chrétiens, mais aussi et avant tout, d'après la requête des morisques, à leur propre famille. En ce sens, le gouverneur semble préférer que les Grenadins restent en compagnie des leurs, plutôt que sous le contrôle des vieux-chrétiens. Commodité, compassion, humanité? Tous ces arguments peuvent être mis en avant pour expliquer le choix de Zapata, mais il n'y a pas de doute que, probablement, il fut conscient que confier ces enfants aux vieux-chrétiens supposait les mettre en esclavage. Voilà pourquoi il préférait sans doute que les enfants restent avec leurs familles.

Orthodoxie ou famille : la situation complexe des enfants

Les enfants, les adolescents et les jeunes morisques suscitèrent beaucoup d'attention de la part des autorités civiles et ecclésiastiques castillanes, pas seulement à cause des abus subis de par leur condition ambiguë d'« *encomendados* », c'est-à-dire d'enfants que l'on confiait à des vieux-chrétiens censés s'occuper d'eux convenablement. « Les tendres plantes » – ainsi les appelait Quiroga, archevêque de Tolède – constituaient également le point central de la politique d'assimilation que Philippe II et l'Église castillane prétendaient mettre en place pour les Grenadins déportés en Castille. Ce n'est pas sans raison que la Pragmatique de 1572 comprenait des chapitres consacrés uniquement aux nouveaux-chrétiens plus jeunes. D'autre part, nous savons qu'avant même de publier celle de 1572, la monarchie avait promulgué une autre pragmatique, dont le contenu ne concernait que « les morisques mineurs du royaume de Grenade ». Cet intérêt fut constant, tout au long des quarante ans où cette minorité demeura en Castille, et fut renforcé par les recommandations constantes de la Couronne envers les autorités civiles et ecclésiastiques, leur enjoignant de veiller à la bonne éducation des plus jeunes

puisque chez les adultes il y a peu d'effet, que l'on préfère au moins que ce soit pour que les enfants deviennent de bons chrétiens, en mettant les moyens qu'il convient et qui soient nécessaires pour cela et qu'ils aient envie de servir Notre Seigneur³⁴.

sus curadores. También ay otros destos güerfanos que aunque no tienen padre ni madre, tienen hermanos y hermanas casados que también quieren algunos les den los dichos sus hermanos diziendo que los pueden sustentar y dar manera de vivir, y otros pobres que no lo pueden azer ni balerse a sí mismos y los unos i los otros querrían por sacallos de nosotros y se los diesen y entregasen los unos y los otros.» AGS, CC, leg. 2163, f. 51.

34. « ya que en los mayores de hedad haga poco efecto, de que se prefriere, a lo menos, lo sea para que los niños se inclinen a ser buenos cristianos, poniéndose los medios que conviniesen y fueran necesarios para ello y que se aficionen al servicio de Nuestro Señor », Cédule royale de Philippe II aux évêques de Castille, Campoamor, le 2 mars 1583. Cit. par M. J. García Gómez, « Contribución de la Iglesia a un proyecto político de Felipe II : la integración de los moriscos granadinos deportados a Castilla (1570-1610) », *Iglesia y religiosidad en España : historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, Asociación Nacional de Arqueólogos, Bibliotecarios, Archiveros y Documentalistas de Castilla-La Mancha/Asociación de Amigos del Archivo Provincial, 2002, p. 1421-1453.

La citation précédente est tirée du décret du 2 mars 1583 que María Josefa García Gómez considère comme un document clé. Avec raison, car, à travers ce décret, Philippe II a relégué au second plan les autorités civiles et a accordé au clergé presque tous les pouvoirs pour surveiller et veiller à la correcte éducation et à l'évangélisation de la communauté morisque en général, et des enfants et des jeunes en particulier³⁵. Ce document n'est pas unique. Effectivement, comme l'a démontré l'auteur citée précédemment, il s'inscrit dans un contexte beaucoup plus vaste, dont les fondements sont, en premier lieu, les intentions du Roi d'associer le clergé à la mission de contrôle de la minorité. Et en deuxième lieu, le désir de progresser résolument dans l'évangélisation des morisques.

Dans notre région, c'est à travers les documents issus des divers synodes célébrés dans l'archevêché de Tolède que l'on peut voir plus nettement cette inquiétude. La première réunion ecclésiastique, qui aborda le sujet morisque en Castille, fut le synode célébré dans la Ville Impériale en 1580, et dont les actes furent publiés en 1583³⁶. Ces réunions furent convoquées par l'archevêque Quiroga, qui était non seulement le premier prélat tolédan, le primat d'Espagne, mais aussi l'Inquisiteur Général.

Quiroga, considéré comme l'un des représentants les plus notables de l'esprit post-tridentin³⁷ et comme le porte-drapeau de l'idéologie brandissant le danger morisque³⁸, était l'un des premiers évêques castillans à aborder ouvertement le problème religieux posé par les Grenadins arrivés en Castille. On peut dire que sa gestion fit de l'archevêché de Tolède le diocèse castillan le plus intéressé par la question morisque³⁹. De plus, il suffit d'analyser rapidement les actes et documents divers concernant les synodes et conciles pour se rendre compte que

35. *Ibid.*, p. 1439.

36. *Constituciones sinodales hechas por el ilustrissimo y reverendissimo Señor Don Gaspar de Quiroga, Cardenal de la Sancta Yglesia de Roma, del título de Sancta Balbina, Arzobispado de Toledo, Primado de las Españas, Chanciller Mayor de Castilla, Inquisidor General en todos los Reynos y Señoríos de la Magestad del rey Don Philippe nuestro Señor y del su consejo de Estado*, Madrid, Francisco Sánchez, 1583. Nous avons consulté l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Madrid. Cote R/28 698. Les références aux morisques dans les *Sinodales* ont été étudiées par R. Sáez, «Los moriscos en el Arzobispado de Toledo a finales del siglo XVI», *Cuadernos de Historia* (3). *Homenaje a don Ignacio Gallego Peñalver*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso/Seminario Conciliar, 1984, p. 161-172, et surtout par J. M. Magán García et R. Sánchez González, «Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas», dans A. Mestre Sanchís et E. Giménez López (éd.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante-Asociación Española de Historia Moderna, 1997, p. 393-409.

37. R. Sáez, «Los moriscos en el Arzobispado...», art. cit., p. 167.

38. R. Benítez Sánchez-Blanco, «El destino...», art. cit., p. 599.

39. Après le Synode de 1580, il y eut le concile provincial tolédan de 1582 (aussi sous l'égide de Quiroga) et les Synodes de 1596 et 1601, respectivement convoqués par le cardinal-archiduc Albert (archevêque, 1595-1598) et par Bernardino de Rojas y Sandoval (archevêque, 1599-1618). Les Actes du concile provincial tolédan ont été publiés par A. Fernández Collado dans *El Concilio Provincial Toledano de 1582*, Rome, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1995, et dans *Concilios Toledanos Postridentinos*, Tolède, Diputación Provincial de Toledo/Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 153-186. Pour ce qui est des Constitutions synodales de 1596 et 1601, elles se trouvent aux Archives diocésaines de Tolède et ont été étudiées par J. M. Magán García et R. Sánchez González, art. cit.

cette préoccupation n'était pas le seul fait de Quiroga, mais celle également de ses successeurs à la chaire tolédane, et qu'elle ne touchait pas seulement les évêques, mais aussi tout le clergé du diocèse.

Par ailleurs, comme Magán et Sánchez González l'ont fait en leurs temps, il convient toujours de laisser de côté les ordonnances officielles et de s'en tenir aux pétitions, aux lettres et mémoires expédiées à Tolède par les curés locaux. De fait, ces documents sont précieux au moment d'évaluer comment les vieux-chrétiens jugeaient leurs nouveaux voisins. Des jugements qui étaient presque toujours dominés par la crainte, le soupçon et la méfiance envers le morisque. Mais on ne peut pas dire que ces jugements soient restés immuables tout au long des quarante ans où la minorité demeura en Castille. En effet, dans les documents de préparation du synode de 1601, un changement important semble s'opérer : tandis que la préoccupation principale dans les réunions précédentes avait été le contrôle de la minorité, il semble qu'au début du XVII^e siècle, elle s'orienta plus vers les enfants et les jeunes morisques.

Les propositions des curés locaux et des archiprêtres à ce sujet sont assez nombreuses. Nous les connaissons bien grâce aux excellents travaux des professeurs Magán et Sánchez González. Ainsi, dans les terres de l'Alcarria, on se souciait spécialement de la formation des enfants. Quiroga lui-même avait soulevé cette question durant la période de son mandat, allant plus loin, car il proposait, avec raison, de créer des écoles en Castille, comme celles qui existaient déjà dans le royaume d'Aragon et à Grenade, où l'on pourrait mettre l'accent sur cette politique d'éducation⁴⁰. Néanmoins, après quelques années, les exigences des curés castillans étaient moins ambitieuses, car ils demandaient à peine aux évêques de veiller à la désignation de maîtres pour les enfants morisques⁴¹.

Plus importante, sans doute, fut la proposition envoyée de la ville tolédane de Maqueda, car on demandait que les morisques nés dans l'archevêché pussent communier⁴². Une telle mesure, considérée par Benítez Sánchez-Blanco comme une « vraie coupure », nous révèle qu'il y avait eu quelque changement dans la considération religieuse des Grenadins, parce que le clergé tolédan admettait que s'il existait des morisques convertis sincèrement au christianisme, ils méritaient donc de participer au sacrement de l'eucharistie, ce qui leur était jusque-là interdit.

40. Entre autres, et sans vouloir être exhaustifs, voir les travaux de P. García Trobat, *Un modelo colegial. Gandía : un colegio para los moriscos*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987 ; de M. López, « El Colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1576) », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1976, p. 33-68 ; de R. Benítez Sánchez-Blanco, « Arbitrio del Dr. Mancebón para la reforma de la ermita de Nuestra Señora de las Virtudes de Villena y creación de un colegio para niños moriscos (1587-1588) », *Homenaje al doctor Sebastià García Martínez*, Valencia, Universitat de València/Generalitat Valenciana, 1988, vol. 1, p. 287-300 ; et de S. Valldepérez Castaño, « Muchos moros en la costa y pocos moriscos en el interior catalán », dans E. Belenguer Cebrià (coord.), *Felipe II y el Mediterráneo. Congreso Internacional. Barcelona 23-27 de noviembre de 1998. Volumen II : los grupos sociales*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, p. 593-609, en particulier les p. 605-609, où l'auteur reproduit les nouveaux statuts du Collège de Santiago et San Mateo de Tortosa, approuvés en 1568.

41. J. M. Magán García et R. Sánchez González, « Los nuevos convertidos... », art. cit., p. 401.

42. *Ibid.*, p. 393-409. Cit. par R. Benítez Sánchez-Blanco, « El destino... », art. cit., p. 603.

La « coupure » dont nous parle Benítez Sánchez-Blanco est claire. Trente ans après la Guerre des Alpujarras, la situation religieuse des morisques Grenadins était très variée, hétérogène, et n'avait rien à voir avec celle de la première génération de morisques « importés » de Grenade et établis en Castille⁴³. Nous en avons déjà parlé précédemment⁴⁴. À notre avis, la situation religieuse des Grenadins « Castellans » fut très différente de celle de leurs parents. Cette question nous renvoie à un autre problème, non moins délicat : essayer d'appréhender la situation des morisques qui voulurent se montrer orthodoxes aux yeux des chrétiens et qui, par là même, furent marginalisés par les leurs⁴⁵. Si bien qu'il ne faut pas perdre de vue l'orthodoxie religieuse chrétienne comme facteur de discrimination au sein même du groupe morisque.

Il est certain que les situations furent diverses. Il ne serait pas raisonnable d'affirmer que les croyances des enfants morisques furent monolithiques, et que tous furent des exemples de conversion sincère au christianisme. En fait, il y eut des cas où la politique d'évangélisation et de catéchèse ne semble avoir eu que peu voire aucun effet. Citons par exemple celui de Juan Martínez, un petit fanfaron de 12 ans qui, à Albacete, affirmait que « la Mère de Dieu n'était pas vierge ». Il semble que son jeune âge lui ait évité une peine plus sévère, malgré la gravité de ses affirmations, et son procès fut ajourné, bien qu'on lui imposât certaines peines spirituelles légères et qu'on nommât un tuteur pour veiller à son éducation et à son évangélisation⁴⁶.

Le rôle du curateur fut très important pendant cette période et par rapport à ce groupe. À tel point qu'on a pu vérifier comment ces personnages ont fréquemment agi comme intermédiaire, permettant aux jeunes morisques de canaliser leurs craintes et leurs insécurités en matière de religion, de vaincre la peur de se voir isolés des leurs et d'avouer leur foi et leur ferme croyance dans le christianisme.

Nous connaissons le cas d'un enfant d'Alcázar de San Juan qui n'hésita pas à dénoncer son père parce qu'il le forçait « à ne pas croire en Dieu » ; ou encore celui de Diego, qui, en 1610, partit avec ses parents en Tunisie d'où il s'enfuit par la suite pour revenir à Tolède, où il conta son voyage aux autorités et se mit sous

43. À notre avis, cela est évident. Dans d'autres diocèses castillans également, on peut deviner la même évolution. Ainsi Magán et Sanchez González le relèvent aussi quand ils citent l'exemple des synodes de l'Évêché de Coria (aujourd'hui dans la province de Cáceres) réunis en 1606 (seulement quatre ans avant l'expulsion). Ils soulignent ce qu'ils appellent « une gradation des processus d'assimilation », dans J. M. Magán García et R. Sánchez González, « Los nuevos convertidos... », art. cit., p. 397.

44. F. J. Moreno Díaz, *op. cit.*, p. 379-388.

45. Un exemple : Mercedes García Arenal nous rapporte comment, Mingo López, morisque du Campo de Criptana, veut épouser la fille d'un autre morisque, Pedro Gálvez. Quand il vient demander sa main, son père le met en garde et lui dit de ne pas l'épouser car elle cause le dés-honneur de la famille en se montrant bonne chrétienne. Mingo López affirme que lui aussi. Aucun morisque du Campo de Criptana ne veut assister à leur mariage. L'Inquisition poursuivra plusieurs morisques de ce village en 1598. M. García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 94.

46. AHN, Inq., leg. 2.022-1, exp. 26, f. 10r, 1597.

la protection de fray Gregorio de Pamplona, « personne noble et catholique », qui semblait être un membre éminent de la communauté des capucins de Tolède⁴⁷.

Luisa Saravia, morisque de Valence, connut un sort similaire. Après l'expulsion, elle fut confiée à Luis Sánchez, habitant d'Almansa, ville d'Albacete. Peu après, en 1614, la morisque comparut devant l'Inquisition, accusée de jeûner pendant le Ramadan et de pratiquer certains rituels musulmans. Pour sa défense, la petite (qui n'avait que 14 ans), accepta les accusations et sut se corriger à temps. Toutefois, le plus intéressant dans son témoignage est le fait que la jeune fille défendit ses actes, en invoquant deux motifs qui justifiaient ses pratiques islamiques : le premier, le conseil paternel ; le deuxième, son ignorance, car elle « ne savait pas si c'était bon ou mauvais »⁴⁸.

Le témoignage de Luisa permet d'entrevoir les deux raisons principales qui expliquent pourquoi les enfants étaient la proie facile de l'islamisme : la méconnaissance et la pression de leurs parents. D'où l'importance du rôle des tuteurs ou curateurs d'enfants morisques. En réalité, il est compliqué de savoir si l'action de ces personnages était décisive ou non. À la lumière des exemples que nous avons, on pourrait penser que oui, mais la vraie dimension de leur travail reste difficile à évaluer, dans la mesure où les documents ne renseignent ni sur leur nombre, ni sur leur présence, et que leurs fonctions ne sont pas vraiment définies par des normes.

Il ne fait aucun doute cependant que leur influence aidait beaucoup d'enfants et de jeunes qui hésitaient presque toujours sur la pertinence de se convertir sincèrement au christianisme. Un des exemples qui illustre ce propos est celui de Magdalena, jeune morisque répertoriée dans le village de Torrenueva. Son témoignage date d'avril 1583, au début de la visite des inquisiteurs du tribunal de Murcie aux localités du district (*Partido*) de Infantes (Campo de Montiel)⁴⁹. La déclaration de Magdalena servit à incriminer environ une dizaine de morisques, y compris ses propres parents⁵⁰. Le récit de Magdalena fut très prolixe. Elle accusa ses parents de l'obliger à « ne pas être chrétienne », à ne pas jeûner durant le Carême, et de l'empêcher de faire le signe de croix et d'assister à la messe dominicale⁵¹. De surcroît, son témoignage révèle que la petite était restée longtemps sous l'emprise de ses parents, qui, en même temps et en raison de la conduite orthodoxe de leur fille, commençaient à être montrés du doigt comme traîtres à la cause

47. AHN, Inq., leg. 192-1, exp. 1.

48. AHN, Inq., leg. 2.022-1, exp. 31, f. 17v-18r, 1613.

49. Le témoignage de Magdalena ainsi que ceux d'autres morisques du Campo de Montiel se trouvent à l'AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 15, f. 15r-17r.

50. Pedro García Soto et María Enríquez. On peut citer aussi le nom d'autres membres de la communauté de Torrenueva et de Membrilla, qu'ils ont accusés de manger de la viande le vendredi (María de Flores) ou de jeûner le Ramadan (Hernando « le cordonnier », Jorge Jumilla et María de Santiago, son épouse), de pratiquer des bains rituels (Jorge Jumilla lui-même), d'utiliser des noms musulmans (Jorge y María se faisaient appeler Hamete et Fátima), voire de célébrer des obsèques selon le rituel musulman.

51. Un cas très similaire à celui d'Alonso de Calderón, qui empêchait Apolonia Martínez, vieille-chrétienne, d'enseigner les prières chrétiennes à ses filles. AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 15, f. 6r-7r, 1584.

morisque par leurs voisins nouveaux-chrétiens. Plusieurs éléments jouèrent en sa faveur. D'abord son âge : seize ans, ce qui signifie qu'elle était née peu avant la guerre des Alpujarras ; ensuite, son témoignage lui-même qui servit à démasquer une grande partie des morisques philo-islamiques de la ville ; enfin, le fait que la jeune fille « avait été au service de vieux-chrétiens », ce qui la rendait très crédible aux yeux des Inquisiteurs.

La déposition de Magdalena est très importante, non seulement parce que ses accusations sont très détaillées, mais aussi parce qu'elle nous offre de précieux indices sur le comportement des parents et sur la façon d'agir des enfants ; et, en même temps, cette déclaration dévoile le problème auquel étaient confrontés beaucoup de jeunes et d'adolescents grenadins. Mais ce témoignage n'est pas unique en son genre. María de Cortis offre un exemple similaire. Morisque valencienne, après l'expulsion elle était restée en Espagne parce qu'elle était l'esclave de Juan González, familier du Saint-Office à Almansa. Probablement sur les conseils de son maître, elle avoua devant le tribunal de l'Inquisition de Murcie qu'elle avait pratiqué des rites et des cérémonies de l'islam, mais parce qu'elle avait été persuadée « par l'enseignement de ses parents », ce qui, là encore, semble avoir été à l'origine de son absolution après qu'elle eut abjuré⁵².

En d'autres termes, presque tous les enfants morisques accusent leurs parents comme étant les responsables de leurs pratiques islamiques, tandis qu'au contraire, on peut déduire clairement que le contact avec des vieux-chrétiens a pu effectivement produire des résultats positifs en matière de religion. C'est pourquoi on peut affirmer qu'il y eut bien des morisques enclins à se convertir sincèrement au christianisme, et qu'une majorité était des enfants, des adolescents, et des jeunes, chez lesquels on peut observer quelques traits communs.

En premier lieu, tous, ou presque tous, étaient nés pendant la guerre des Alpujarras, juste avant, ou juste après en Castille, quand l'exil était effectif. Ils étaient par conséquent tous âgés entre dix et vingt ans et, de toute évidence, ils appartenaient à la première et aux générations suivantes de morisques grenadins élevés en Castille. En deuxième lieu, la plupart d'entre eux avaient subi la pression constante de leurs parents ou de vieux morisques pour les empêcher de céder aux tentatives de catéchèse. Et enfin, beaucoup d'entre eux étaient aussi restés pendant plus ou moins longtemps au service d'un vieux-chrétien, qui s'était chargé de leur enseignement et de leur évangélisation, quoique, comme on l'a vu, certains interprétèrent mal leur mission et se livrèrent plus ou moins à des abus et à l'arbitraire.

Les aspects que nous venons de mentionner sont sans doute à étudier de plus près. Il conviendrait d'essayer de voir si l'on retrouve les mêmes caractéristiques ailleurs et si on peut les élargir au reste de la Castille. Personnellement, nous pensons qu'elles sont un bon point de départ pour essayer d'éclairer certaines questions, comme celle de la véritable dimension du fait religieux chez les morisques établis en Castille. Autrement dit, et pour reprendre les mots de Magán et de Sánchez González à propos des documents des synodes de l'évêché de Coria :

52. AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 31, f. 171-17v, 1613.

pouvons-nous parler de progression graduelle dans les phénomènes de christianisation des morisques vivant en Castille?

Nous devons donc approfondir notre questionnement et nous demander si les enfants furent l'objet d'une attention particulière de la part des autorités, si on s'intéressa spécialement à leur catéchèse et si les résultats obtenus furent plus ou moins satisfaisants. Pour quel véritable motif cette stratégie-là n'a pas complètement fonctionné? De nombreuses thèses ont été avancées : le manque de volonté de la part des morisques, l'intransigeance du clergé, l'impatience des bureaucrates de Philippe II, ou l'incompréhension, en fin de compte, de la société vieille-chrétienne. Tout cela est certes pertinent, mais peut-être conviendrait-il de réexaminer la communauté morisque et de revoir ce que nous avons déjà souligné plus haut, à savoir le rôle de la famille et, en son sein, celui de la femme, élément qui, à notre avis, a joué un rôle fondamental dans les tentatives de faire prévaloir les vieilles coutumes et les anciennes croyances parmi les plus jeunes.

Les femmes : soutien idéologique et complément économique

On ne doit pas passer sous silence le rôle joué par les femmes morisques dans le maintien des us et coutumes de la communauté morisque. On pourrait croire que cette fonction avait des fondements strictement religieux, mais ce serait à notre avis une simplification excessive. L'islam n'est pas seulement une religion, mais c'est également un mode de vie, des coutumes, une langue, une règle de conduite, et c'est dans la préservation de ces caractéristiques que, d'après nous, les femmes morisques ont eu une fonction essentielle et non négligeable.

Les procès d'Inquisition auxquels les femmes morisques durent faire face nous le montrent. Néanmoins, nous pensons qu'essayer de chercher des différences entre les procès intentés aux hommes, d'une part, et aux femmes, d'autre part, serait inutile et peu approprié. En fait, leurs contenus sont généralement similaires et s'orientent dans deux directions : défense et apologie de l'islam, critique du christianisme. Cependant, les témoignages laissent entrevoir des nuances, qui nous permettent d'affirmer que les femmes morisques étaient les principaux défenseurs de la foi et de la culture islamiques. Cela devient manifeste surtout chez les personnes les plus âgées, celles qui, par tradition ou par conviction, avaient le plus de mal à oublier les vieilles pratiques et les anciennes croyances. Ainsi, on peut dire qu'à la fin du xvi^e siècle, les morisques de Castille vivaient une situation complexe, ou du moins contradictoire. C'est à ce moment-là que le choc entre générations devenait plus évident que jamais, car deux conceptions très différentes de la vie s'opposaient : d'un côté, celle des plus anciens, disposés à maintenir leur culture, leurs façons de vivre, voire leur religion ; d'un autre côté, les plus jeunes, presque tous nés en Castille et favorables, non seulement à la conversion, mais aussi à la *castillanisation* de leurs coutumes. On peut en trouver un exemple très clair à travers le cas d'Isabel González qui dénonça sa propre grand-mère parce

qu'elle lui avait enseigné les prières de Mahomet et l'avait persuadée de revenir à son ancienne loi et de laisser celle des chrétiens et qu'elle la grondait parce qu'elle disait son chapelet et qu'elle disait «loué soit Jésus-Christ»⁵³.

Les personnes plus âgées pensaient que ces actes, non seulement étaient une trahison, mais aussi une honte, comme on peut le voir dans le cas de María, jeune morisque de Membrilla, qui fut réprimandée par sa belle-mère parce que les autres morisques de la ville savaient qu'elle mangeait du lard, ce qui provoquait des moqueries à son égard⁵⁴. Ainsi, rien d'étonnant à ce que ces personnes se soient attachées à enseigner la religion musulmane aux plus jeunes. Quand nous avons parlé des enfants, nous l'avons déjà mentionné. Les parents, la famille en générale, et plus spécifiquement les femmes représentaient un handicap pour ceux qui voulaient devenir de bons chrétiens. On peut citer à ce propos l'histoire de María de Morata, qui s'entêtait à enseigner à sa fille que la virginité de Marie était fausse⁵⁵; ou celle d'Ángela Pérez, esclave, dont le désir le plus cher était de faire savoir à ses voisins que Mahomet ne pouvait pas être en enfer et qu'il méritait d'avoir une place au paradis, à côté de Dieu⁵⁶.

Néanmoins, si nous devons mentionner un exemple particulièrement significatif, nous pourrions signaler celui de Lucía Hernández, veuve résidant à Ocaña, dont la manière d'agir reflète fidèlement cette stratégie qui vise à défendre la foi et le mode de vie islamiques, et dont le domaine d'action était justement la famille. En effet, le procès intenté contre Lucía a servi, non seulement à découvrir ses activités philo-islamiques, mais aussi à incriminer Petronila et María Sánchez, sa fille et sa petite-fille⁵⁷, ainsi que Bartolomé Sánchez, son gendre⁵⁸.

Les témoins qui déposèrent lors du procès confirmèrent que Lucía était le prototype de la morisque attachée à la foi islamique. Catalina de Chaves, sa voisine, affirma que la vieille faisait ses ablutions, jeûnait, priait Mahomet, travaillait les jours fériés et parlait l'*algarabía*, c'est-à-dire la langue arabe⁵⁹. Mais ce n'était pas tout. Ana Pérez, un autre témoin, nous donne des informations sur le vrai rôle que jouait la morisque, qui n'était autre que celui de chef religieux de sa propre famille. Ana nous raconte comment, certains jours, la morisque rencontrait ses enfants et ses petits-enfants et, après s'être lavée, elle

faisait la prière avec beaucoup de dévotion, le visage tourné vers le levant, pendant environ une demi-heure, sans que les enfants qui étaient dans la chambre ne fissent de bruit, et dès que ladite morisque finit de prier, elle leva la main et dit aux enfants en arabe certaines paroles; puis, aussitôt, les enfants commencèrent

53. AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 14, 1584: «la avía enseñado oraciones de Mahoma, y la avía persuadido que se bolbiese a su ley, y dexase la de los cristianos y la reñía porque rezaba el Rosario y porque decía loado sea Jesucristo».

54. AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 15. Une partie de son procès, ainsi que celui de son père et sa belle-mère, sont dans le document 19, de 1584.

55. AHN, Inq., leg. 2022-1, exp. 23, 1594.

56. AHN, Inq., leg. 2105, exp. 13, Autodafé du 4 octobre 1575.

57. AHN, Inq., leg. 2105, Relation de causes (du 1^{er} juin 1595 au 1^{er} juin 1598). Le procès complet est à l'AHN, Inq., leg. 194-2, exp. 26.

58. AHN, Inq., leg. 197-2, exp. 13.

59. AHN, Inq., leg. 193-2, exp. 22, f. 31-3v, 1596.

à sauter et à crier sur le lit; et dans la chambre de la morisque il n'y avait aucune image chrétienne⁶⁰.

Nous ne saurons probablement jamais ce que la vieille femme dit aux jeunes enfants, même si tout semble indiquer qu'une réunion de prière et catéchèse eut lieu et qu'elle en était l'instigatrice, et qu'avec ces cérémonies, sa principale mission était d'éduquer les plus jeunes et de conserver la cohésion de la famille autour de la pratique de la foi islamique. Des attitudes comme la sienne n'étaient pas rares. Il est certain que la direction de ces réunions était en général l'apanage des hommes, mais nous croyons que les femmes eurent un rôle encore plus important dans la transmission de la religion. En fin de compte, c'était elles qui étaient chargées de gérer le foyer, de se charger de l'éducation des enfants et, enfin, de servir d'intermédiaire entre les membres de la communauté. À ce propos, il est possible que la fonction et la capacité économiques des femmes aient été jusqu'ici sous-estimées. Toutefois, on aura beau faire, il s'avérera toujours compliqué de mesurer la force de production des femmes, car les sources sont généralement assez succinctes et ce groupe social en particulier a laissé peu de traces documentées.

Il est difficile d'avoir des données globales pour l'ensemble de la Castille, même pour la Nouvelle-Castille, et encore moins pour des régions plus petites, car les divers recensements de morisques grenadins sont loin d'être homogènes dans leur rédaction. Il y a plusieurs types de listes où l'on peut trouver des informations, mais ces documents ont tous le même dénominateur commun : ils ne disent rien ou pratiquement rien au sujet des femmes. Les plus généreux sont ceux de caractère fiscal, presque toujours dressés par les autorités municipales et, comme nous allons le voir, ils offrent des informations utiles, bien que partielles et biaisées. En effet, les rares fois où nous trouvons des femmes dans les listes fiscales, elles apparaissent en tant que veuves ou célibataires, ou elles se retrouvent temporairement à la tête de leur famille à cause de l'absence de leur mari ou du chef de famille. Et même dans ces cas-là, on a que très peu d'informations.

Cela est dû, comme l'indique le professeur López-Salazar, au fait que le critère de rédaction de ces documents n'obéissait pas à des impératifs économiques, mais sociaux⁶¹, ce qui leur confère en l'occurrence une valeur limitée. Dans le cas des morisques cette imprécision est plus grande, puisque, en fonction de ce critère social dont on vient de parler, les membres de la minorité sont habituellement répertoriés simplement en tant que morisques, sans spécification de leur qualification professionnelle⁶². Cela nous oblige à être prudents, dans la mesure où dans ce type de recensements le nombre de morisques, sans mention précise de ce qu'ils faisaient, est assez élevé. Et ce, encore plus dans le cas des femmes, presque

60. *Ibid.*, f. 7r : « hacia la oración con mucha deboción, la cara hazia donde sale el sol, y en esto estubo poco menos de media hora, sin que unos muchachos que estaban en el aposento, hiziesen ruido y, en acabando de rezar, la dicha morisca, alçó la mano y dixo a los muchachos en algaravía ciertas palabras; y luego començaron los muchachos a retozar y dar bozes sobre la cama y en el aposento donde la dicha morisca estaba no había imagen ninguna ».

61. J. López-Salazar Pérez, « Estructura socio-profesional de Ciudad Real en la segunda mitad del siglo XVI », 20 000 Km², automne-hiver 1977, p. 51-98.

62. *Ibid.*

toujours discrètes, reléguées au second plan, toujours dépendantes économiquement des pères, frères ou maris.

Pour être plus précis, prenons un cas particulier : Ciudad Real, une des localités pour laquelle nous possédons le plus d'informations. En juin 1571, quand tous les Grenadins furent arrivés, les autorités de la ville recensaient un total de 2 684 individus morisques, dont 961 femmes (35,8%)⁶³. Parmi elles, il y avait 510 femmes mariées, 306 célibataires et 145 veuves, dont beaucoup étaient mères, comme « celle d'Aranda », inscrite dans la paroisse San Pedro, avec pas moins de huit enfants à charge⁶⁴, ou encore Inés de Ayala, mère de cinq rejetons qui vivaient tous chez Antón Rodríguez, vieux-chrétien de la paroisse Santa María⁶⁵.

Il est intéressant de signaler le cas des veuves, qui représentaient 5,4 % du total des morisques recensés dans la ville. Ce pourcentage resta plus ou moins stable dans le temps. Quinze ans après ce premier recensement, on en élaborait un nouveau, cette fois général, englobant tous les habitants de la ville⁶⁶. On dénombra alors 1 876 feux imposables (*vecinos pecheros*), dont 1 481 feux de vieux-chrétiens et 395 feux morisques. Dans l'ensemble, les veuves représentaient 19,1 % des feux imposables de la ville, mais, comme l'a dit Jerónimo López-Salazar, les vieux-chrétiens et les morisques formaient deux ensembles très distincts, car tandis que les veuves vieilles-chrétiennes représentaient 22,2 % du total de leur groupe (329 feux), les veuves morisques ne représentaient que 7,5 % (avec à peine 30 feux)⁶⁷.

Voyons si les données de Ciudad Real sont valables dans d'autres villes. En octobre 1591, Quintanar de la Orden comptait 691 feux, dont 74 feux morisques⁶⁸. Le nombre de veuves qui payaient l'impôt était de 4, à peine 4,5 % du total des morisques, tandis que pour les vieux-chrétiens, le pourcentage arrive jusqu'à 19,7 % (132 au total).

La situation était à peu près la même dans le Campo de Calatrava : à Manzanares, les veuves représentaient 4,3 % de l'ensemble des morisques taillables⁶⁹. Miguel Fernando Gómez Vozmediano nous offre des chiffres très semblables pour Almagro, car le recensement de la ville, rédigé en 1602, comptait 27 veuves, soit 4,4 % des morisques⁷⁰.

63. F. J. Moreno Díaz, *op. cit.*, p. 119, tableau 16.

64. AGS, CC, leg. 2162, f. 19.

65. AGS, CC, leg. 2162, f. 20.

66. Étudié en profondeur par Jerónimo López-Salazar Pérez dans l'article cité note 61.

67. Ces pourcentages peuvent être augmentés dans quelques localités, si on ajoute les veuves, les jeunes filles et les orphelines, qui pouvaient être aussi des chefs de famille. Ce groupe intégrait des célibataires chefs de famille et il comptait 7,3 % de l'ensemble des taillables de la ville. Cependant, tandis que dans le seul cas des morisques elles représentent un faible 4 %, dans le cas des vieux-chrétiens sa représentativité atteint 8,2 %.

68. J. López-Salazar Pérez, *Estructuras agrarias y sociedad rural en La Mancha. Siglos XVI-XVII*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1986, p. 666.

69. F. J. Moreno Díaz, *op. cit.*, p. 193.

70. M. F. Gómez Vozmediano, *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (siglos XV-XVII)*, Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real, 2000, p. 135.

Nous trouvons des informations comparables dans la Manche orientale : Bernard Vincent note que le nombre total des veuves inscrites à Albacete, en 1571, était de 53 pour un ensemble de 671 morisques recensés dans la ville. Cela signifie un pourcentage proche de 7,9 %, analogue à celui qu'on a déjà mentionné, bien qu'un peu plus élevé⁷¹.

Cela dit, pourquoi y avait-il tant de différence entre les morisques et les vieux-chrétiens ? Comme le remarque le professeur López-Salazar, ce phénomène ne s'explique pas facilement⁷². En principe, on pourrait penser à des raisons sociologiques, dérivées de l'organisation interne de la communauté morisque elle-même : beaucoup de femmes, après être devenues veuves, devaient sans doute être intégrées dans d'autres foyers de membres de sa famille (père, frère, cousin), où elles pourraient ainsi éviter la misère, plus que probable, à laquelle elles auraient dû faire face dans leur nouvelle situation.

Nonobstant, cette affirmation peut s'avérer risquée, parce qu'on est loin de bien connaître la dynamique sociale au sein du groupe morisque. Plus encore, même si cette pratique était plus que probable, il est vrai aussi que d'un point de vue fiscal ces veuves étaient toujours indépendantes, et que le fait d'être accueillies par leur famille n'impliquait pas que leurs biens fussent ajoutés aux fortunes des autres. Ainsi, en principe, elles ne pouvaient pas disparaître des registres fiscaux.

Dans l'attente d'informations plus sûres, nous devons conclure que, en accord avec les remarques de López-Salazar, l'explication à ce phénomène pourrait bien être démographique. Cela nous amène à penser que les hommes avaient probablement une plus grande espérance de vie et que les âges des époux, au moment de se marier, étaient plus proches⁷³.

D'autre part, c'est le groupe des veuves lui-même qui, a priori, pourrait nous donner le plus de renseignements sur les occupations des femmes morisques. Apparemment, l'activité économique des autres femmes morisques reste cachée, reléguée au second plan par celle des hommes (pères, frères, époux) qui les prenaient sous leur tutelle. Mais, malgré ces difficultés, nous savons qu'il y avait des femmes qui se consacraient aux métiers les plus variés. L'image populaire de la femme (morisque ou pas) qui travaille pour un tiers reste généralement associée à celle des tâches ménagères. Une telle image est vraie, car il existe beaucoup d'exemples de morisques qui firent partie du service domestique de certains individus aisés. Mais elle n'est pas la seule. Il y en eut aussi à la tête de petits commerces, presque toujours de vente au détail, ou qui travaillèrent à la campagne, généralement dans le maraîchage, comme ce fut le cas de Beatriz, inscrite parmi les morisques de la ville d'Almagro⁷⁴.

71. B. Vincent, « La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla », dans B. Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1985, p. 215-266.

72. J. López-Salazar Pérez, « Estructura socio-profesional... », art. cit., p. 53. Sa thèse est confirmée par Gómez-Vozmediano, qui signale que la différence d'âge entre les époux morisques dans le district d'Almagro n'était pas très grand. Voir M. F. Gómez Vozmediano, *Mudéjares y moriscos...*, *op. cit.*, p. 138.

73. J. López-Salazar Pérez, « Estructura socio-profesional... », art. cit., p. 53.

74. AHN, OM, AJT, leg. 43740, 1595.

En approfondissant un peu plus les documents, on trouve même des femmes qui non seulement travaillèrent, mais qui gèrent leur propre patrimoine. Certaines d'entre elles possédaient des bêtes de somme, comme Isabel Hernández, établie à Daimiel, qui déclarait en 1582 qu'elle possédait un âne, ce qui nous laisse penser que la morisque pouvait avoir aussi quelques terres⁷⁵. Cette déduction nous est confirmée par des documents postérieurs, puisqu'au moment de l'expulsion Isabel subit la confiscation de son patrimoine immobilier, dont la valeur atteignait plus de 63 000 maravedis, et dans lequel il y avait une parcelle réservée à la culture sèche (*secano*), c'est-à-dire au blé, et surtout à l'orge à cette époque-là, un terrain irrigable devant lui servir de potager et de verger, ainsi que d'un vignoble avec quelques oliviers – configuration typique de la Manche⁷⁶.

Son cas n'est pas isolé. En effet, nous avons pu constater que vers 1610, une proportion non négligeable de femmes morisques de la Manche étaient propriétaires de biens-fonds. Quelques-unes avaient un patrimoine considérable, comme Catalina Díaz, de Manzanares, qui, au moment de l'expulsion, était propriétaire de deux maisons, d'un terrain vague, de quatre parcelles non irriguées, de deux terrains irrigables et d'un vignoble, le tout estimé à plus de 400 000 maravedis ; ou encore comme Isabel de Narváez, habitante de Moral de Calatrava, dont le patrimoine composé d'une maison et d'un enclos, d'une propriété rurale avec des terres de *secano* et deux vignobles avec oliviers, atteignait presque 128 000 maravedis.

Le pourcentage de femmes qui possédaient des biens immobiliers au moment de l'expulsion est très variable. Il ne mérite qu'une petite remarque visant à constater que, malgré les topiques et les mythes, il y eut effectivement des femmes indépendantes qui purent gérer leurs biens sans être sous la tutelle d'un homme.

Il y a des zones, par exemple, où cette proportion était vraiment dérisoire. Surtout dans les districts de Quintanar de la Orden et de Ciudad Real, où les femmes ne représentaient que 3,2 % et 1,5 % de l'ensemble des expropriés. Pour la région de la Manche, il est difficile de trouver une explication satisfaisante, mais pour Ciudad Real, tout semble signaler que ce sont à la fois les structures sociales de la ville, son économie et ses possibilités de développement qui expliquent que c'était précisément le milieu urbain qui offrait aux femmes le moins d'opportunités d'avoir une vie économiquement autonome.

Le reste des territoires laisse paraître quelque homogénéité, avec des pourcentages de femmes qui se situent entre 8 et 15 % du total des morisques expropriés⁷⁷. Ces pourcentages sont-ils dus au fait que l'on a compté ensemble des veuves et des jeunes filles ? C'est une hypothèse qu'il ne faut pas négliger, mais pour l'instant, nous ne pouvons pas la ratifier complètement, du moins en l'état présent de

75. AHN, OM, AJT, leg. 39054, 1582.

76. F. J. Moreno Díaz, *op. cit.*, p. 504.

77. À l'exception du district d'Uclés, qui a des pourcentages proches de 30 %, mais dont les données restent encore à vérifier en raison du petit nombre d'actes dont nous disposons. Pour le reste du territoire, les pourcentages sont les suivants : 8,2 % dans le district d'Alcaraz ; 9 % dans celui d'Almagro ; 10,5 % dans le Campo de Montiel ; 11,2 % dans la Manche orientale ; 13,3 % dans les Prieurés ; et enfin 15,3 %, dans le cas d'Almodóvar.

nos connaissances, avant tout parce qu'on ne peut pas rejeter non plus l'existence de morisques mariées dont le patrimoine était recensé en dehors de celui de leurs maris.

Quoi qu'il en soit, cela n'empêche pas qu'on puisse affirmer, malgré le manque de données probantes, que toutes les femmes morisques ne se trouvaient pas dans une position d'assujettissement économique. Bien sûr, il est certain qu'une majorité de femmes morisques se trouvaient dans cette position, mais il ne faut pas pour autant laisser de côté des femmes, pour la plupart célibataires et veuves, qui étaient économiquement autonomes et faisaient partie du réseau productif, en totale indépendance par rapport aux hommes.

Elles constituaient la partie la moins défavorisée des « marginaux » morisques. Toutefois, en arrivant à ce point, il faut aborder une dernière question. À quelle sorte de « marginaux » avons-nous affaire ? Peut-être serait-il préférable de parier pour l'emploi d'un autre terme : *desvalidos*, c'est-à-dire tombés en disgrâce et abandonnés.

Car s'il est certain que le groupe morisque fut fréquemment « marginalisé » par la société castillane vieille-chrétienne, il est sûr aussi que la conscience de soi de ces nouveaux-chrétiens les obligea à adopter des mesures destinées à se protéger, à se défendre contre le harcèlement et l'exclusion auxquels les soumettaient les vieux-chrétiens, et cela nous oblige à nuancer l'idée de départ de cet article : « marginaux parmi les marginaux » ? Oui, mais à cause des vieux-chrétiens et non des morisques eux-mêmes, car ces derniers ont toujours tendu la main aux plus faibles, aux plus défavorisés, aux plus vulnérables.